

AUS LIEBE ZU GOTT – IM DIENST AN DEN MENSCHEN  
Spirituelle, pastorale und ökumenische Dimensionen der Moraltheologie  
Festschrift für Herbert Schlögel

hg. v. Kerstin Schlögl-Flierl und Gunter M. Prüller-Jagenteufel



**Aschendorff**  
Verlag

Münster

2014

# WAS SOLL ICH DIR TUN?

## Moraltheologie im 21. Jahrhundert

Der Ansatz des Soziologen Hans Joas, gelesen für die Moraltheologie  
von Herbert Schlögel und ihre Innovationskraft

KERSTIN SCHLÖGL-FLIERL

Die Bücher des (Religions-)Soziologen und Sozialphilosophen<sup>1</sup> Hans Joas wecken Aufmerksamkeit bei Theologinnen und Theologen.<sup>2</sup> Begriffe wie Sakralität und Person springen von seinen Buchtiteln ins Auge. Auch sein neuestes religionssoziologisches Werk zum Thema „Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums“<sup>3</sup> hat der Katholik Hans Joas<sup>4</sup> u. a. für theologisch interessierte Leser und Leserinnen geschrieben.

Vor allem dieses Werk soll vor dem Hintergrund seines gesamten Ansatzes analysiert werden. Das Ziel des Beitrages ist es auszuloten, welche Möglichkeiten die Theologische Ethik hat, einen Beitrag zu den nach Joas anstehenden Themen des Christentums, den „Zukunftsmöglichkeiten“ (vgl. Untertitel), zu leisten. Dabei soll der moraltheologische Ansatz von Herbert Schlögel als wegweisend, besonders im Feld der Spiritualität und des ökumenischen Dialogs, gezeichnet werden. Dieser Beitrag ist vor allem dem Geehrten gewidmet, der sich als Wissenschaftler und Lehrer stets um den interdisziplinären Dialog bemüht hat, so z. B. mit den Politik- oder SportwissenschaftlerInnen. Im inhaltlichen Anliegen, den Glauben zukunftsfähig zu machen, treffen sich die Intentionen des Soziologen Hans Joas und des Moraltheologen Herbert Schlögel.<sup>5</sup>

1 Zumeist in seinen Ausführung auf die historische Soziologie stützend.

2 Vgl. Bernhard LAUX, Einleitung. Zum theologischen Interesse an Hans Joas' Werk, in: DERS. (Hg.), Heiligkeit und Menschenwürde. Hans Joas' neue Genealogie der Menschenrechte im theologischen Diskurs, Freiburg i. Br. 2013, 7–13, 7.

3 Freiburg i. Br. 2012.

4 Er hatte im Sommersemester 2012 die von der Joseph Ratzinger Papst Benedikt XVI.-Stiftung und der Fakultät für Katholische Theologie eingerichtete Gastprofessur an der Universität Regensburg inne.

5 So könnte mit Römelt formuliert werden: „Theologische Ethik versucht Mut zum ethischen Engagement, zum Vertrauen in die moralische Kompetenz des Menschen mitten

## 1. Der Ansatz des Soziologen Hans Joas: Neopragmatismus in Deutschland

Hans Joas kann als profilierter Vertreter des Neopragmatismus in Deutschland gelten. Dieser geht auf die Denktradition des amerikanischen Pragmatismus zurück, welcher an die Stelle der Leitvorstellung vom einsam zweifelnden Ich nach René Descartes die „Idee einer kooperativen Wahrheitssuche zur Bewältigung realer Handlungsprobleme“<sup>6</sup> stellt. Nach Joas hat die Neubelebung des Pragmatismus in der amerikanischen Philosophie jedoch bislang ebenso wenig zu einer Aufnahme in andere wissenschaftliche Felder wie zu einer Einspeisung in die soziologische Theoriediskussion geführt.<sup>7</sup>

Richtungsweisend ist bei Hans Joas der Entwurf einer neopragmatistischen Handlungstheorie, welche die Kreativität als zentralen Bestandteil menschlicher Handlungsvollzüge sieht.<sup>8</sup> Durch Kreativität komme es beispielsweise zur Entstehung neuer Werte, neuer Maßstäbe. In dieses Konzept einer neopragmatistischen

in den Erfahrungen komplexer Entwicklung moderner Gesellschaft zu machen.“ Josef RÖMELT, *Jenseits von Pragmatismus und Resignation. Perspektiven christlicher Verantwortung für Umwelt, Frieden und soziale Gerechtigkeit*. Unter Mitarbeit von Michael SCHRAMM (Handbuch der Moralthologie 3), Regensburg 1999, 313.

6 Hans JOAS, *Pragmatismus*, in: Dieter NOHLEN/Rainer-Olaf SCHULTZE (Hg.), *Lexikon der Politikwissenschaft*. Bd. 2, München 2002, 844–846, 844. Zu William James siehe die neue Arbeit von Katja THÖRNER, *William James' Konzept eines vernünftigen Glaubens auf der Basis religiöser Erfahrung*, Stuttgart 2011.

7 Vgl. Sabine SCHÖSSLER, *Der Neopragmatismus von Hans Joas. Handeln, Glaube und Erfahrung* (Philosophie aktuell 10), Berlin 2011, 17. Die Auseinandersetzung der deutschsprachigen Theologie mit dem neopragmatistischen Theorieentwurf von Hans Joas selbst beschränkt sich bislang auf wenige seiner zentralen Thesen: seine Verwerfung der Säkularisierungsthese z. B. oder Aspekte seiner Werttheorie. Vgl. Bernhard LAUX, *Welche Geltungsansprüche, welche Gründe? Bedeutung, Formen und Grenzen moralischen Begründens*, in: DERS., *Heiligkeit und Menschenwürde*, 144–167. Die Gründe hierfür sind ganz unterschiedlich. Der Pragmatismus an sich hatte bereits keine Rezeption erfahren. „Wir können ganz deutlich sehen, dass die renommierte Philosophenszene den frühen Vertretern des Pragmatismus wie Charles S. Peirce oder William James das vorwerfen [...]: keine Gegenwehr gegen Manipulation, Reduktion der Wahrheit auf das Nützliche [...].“ Matthias SELLMANN, *Eine „Pastoral der Passung“. Pragmatismus als Herausforderung einer gegenwartsfähigen Pastoral(theologie)*, in: LS 62 (2011) 2–10, 7. Aber der Pragmatismus kommt gerade aus der Zurückweisung von reduzierten Wahrheitsansprüchen heraus. Er ist eine Theorie situativer Kreativität, d. h. Pragmatisten arbeiten vor allem Lösungen mittlerer Reichweite aus. Für das Fach christliche Sozialethik gilt bezüglich der Rezeption des Pragmatismus: „Die Beschäftigung mit pragmatistischen Autoren wie Charles S. Peirce, William James, John Dewey, Georg Herbert Mead, Richard Rorty, Hilary Putnam und Robert Brandon in der deutschsprachigen christlichen Sozialethik ist eher selten.“ Alexander FILIPOVIĆ, *Das demokratische Ethos als Praxis. Der philosophische Pragmatismus und die Frage nach dem gesellschaftlichen Zusammenhalt*, in: JCSW 50 (2009) 133–164, 134.

8 Vgl. Hans JOAS, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a. M. 1992.

Ethik sind das Denken des kanadischen Philosophen Charles Taylor und die Diskurstheorie von Jürgen Habermas eingeflossen. „Joas plädiert unmissverständlich für eine universalistische Ethik und erkennt eine solche im Pragmatismus von Mead und Dewey. Diese Tradition konfrontiert er dann mit der Diskursethik von Habermas, der in der genannten Debatte eine dezidierte Position des Vorrangs des Rechten vor dem Guten einnimmt.“<sup>9</sup>

Allgemein gilt für den Joas'schen Ansatz, dass die Bestimmung oberster Prinzipien des Handelns und deren Begründung nicht sein Hauptanliegen darstellen, sondern dass die Bedeutung und Fundierung von Werten und Normen im menschlichen Handeln von ihm analysiert werden. „Werte und subjektive Wertbindung sind für ihn nicht voneinander zu trennen, denn Werte gibt es faktisch nur, sofern sich Menschen an sie gebunden fühlen oder zumindest zu einem früheren Zeitpunkt an sie gebunden fühlten.“<sup>10</sup> Es entstehen Wertbindungen in Erfahrungen der Selbsttranszendenz oder auch bei Erfahrungen gewaltsamer Selbstüberschreitung und bei Werteverlust (Krieg und Gewalt).

Charakteristisch ist für seinen Ansatz einer neopragmatistischen Ethik, dass Normen und Werte verschränkt werden. Der Diskursethik (Habermas) kommt in dieser ‚integrierenden‘ Ethik die Rolle der Rechtfertigung von Normen zu. Der Ethik aus der Akteursperspektive, dem seiner neopragmatistischen Handlungstheorie entsprechenden Ansatz, sind die Bereiche des konkreten moralischen Handelns und der Entstehung neuer Werte zugeordnet, aber in beiden Bereichen ist ein enger Zusammenhang zwischen Werten und Normen zu sehen. So können für Joas Normen aus Werten erwachsen, die wiederum einer Rechtfertigung ihrer Geltung im Diskurs bedürfen. „Aus Sicht der Normen stellen Werte einerseits in ihren Artikulationen Kandidaten zur Prüfung im Diskurs dar, andererseits bilden sie den affektiv-emotionalen Hintergrund dieses Kommunikationsverfahrens.“<sup>11</sup> Denn sie schaffen Motivation zur Beteiligung am Diskurs samt der Einhaltung seiner Regeln und eröffnen die Bindung an den Konsens sowie dessen kreative Umsetzung im Handeln. In dieser Konzeption einer die Diskurs- und Akteursethik integrierenden Ethik gelingt Joas eine Verschränkung von Normen und Werten. „In konkreten Handlungssituationen dienen Werte dem Akteur als Maßstab zur Bewertung seiner situativ relevanten Wünsche und ermöglichen so eine bewusste Zielsetzung. Auf der Grundlage von Normen prüft er dann, ob seine in der Situation bedeutsamen Werte unter dem Anspruch des Universalisierungsgrundsatzes tragfähig sind.“<sup>12</sup>

9 Stephan GOERTZ, *Weil Ethik praktisch werden will. Philosophisch-theologische Studien zum Theorie-Praxis-Verhältnis* (RaFi 23), Regensburg 2004, 242.

10 SCHÖSSLER, *Neopragmatismus*, 75.

11 Ebd. 104.

12 Sabine SCHÖSSLER, *Handeln, Glaube und Erfahrung. Anstöße des Soziologen Hans Joas*, in: *HerKorr* 66 (2012) 412–417, 415.

## 2. „Glaube als Option“ (2012): Skizze

Joas' neuestes Buch „Glaube als Option“ ergibt sich organisch aus seinen früheren Schriften, so sieht er selbst dieses als Weiterführung seines Werkes „Braucht der Mensch Religion?“ (2004). Damals ging es ihm um die Frage: Können wir ohne die Erfahrung leben, die im Glauben, in der Religion artikuliert wird?<sup>13</sup> In diesem Buch will er den Glauben als Option stark machen.<sup>14</sup>

Die Optionalität des Glaubens ist zunächst eine durch die Verfügbarkeit prinzipiellen Unglaubens gegebene, dann auch durch die Bedingungen des religiösen Pluralismus indizierte Tatsache und Herausforderung für den katholischen Glauben. Joas geht es darum, den Glauben schlechthin zu rechtfertigen und in Auseinandersetzung mit der modernsten Geschichtsforschung, Psychologie, Soziologie und anderen Wissenschaften neu zu durchdenken, da der Glaube in diesen Disziplinen eindeutig als überholt gilt: „in seinen kognitiven Ansprüchen von den Wissenschaftlern widerlegt, in seiner Erfahrungsdimension von Psychologie und Neurowissenschaft auf seinen realen Kern zurückgeführt, in seinen sozialen Funktionen durchschaut“<sup>15</sup>.

Die bestehende intellektuelle Verantwortbarkeit des christlichen Glaubens wird umschrieben angesichts der dominierenden Modernisierungs- und Säkularisierungsthese, die Joas bereits in verschiedenen Stellen seines Gesamtwerkes zurückgewiesen hat. Die Säkularisierung wird grundsätzlich semantisch undifferenziert im Diskurs verwendet: sei es als abnehmende Bedeutung von Religion, sei es als Rückzug der Religion aus dem öffentlichen Raum, sei es als Freisetzung gesellschaftlicher Teilbereiche. Darüber hinaus stellt Joas fest, dass „Modernisierung [...] keineswegs notwendig mit Säkularisierung verbunden [sei], und Säkularisierung findet häufig ohne Modernisierung statt“<sup>16</sup>.

13 Vgl. Hans JOAS, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg i. Br. 2004, 17.

14 Als Referenzgrößen seines Denkens benennt er wie in den Vorgängerwerken den kanadischen Philosophen Charles Taylor und darüber hinaus den protestantischen Theologen und Christentumshistoriker Ernst Troeltsch, wie auch im Buch „Die Sakralität der Person“. Vgl. Hans JOAS, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt a. M. 2011. Dieses dichte Netzwerk an Verweisen und Positionen kennzeichnet allgemein seine Theoriebildung. Gerade die Verknüpfung von Pragmatismus und Historismus ist in der Lage, zentrale Problemstellungen gegenwärtiger makrosoziologischer Debatten zu lösen und im selben Zug fruchtbare Querverbindungen zu fundamentalen Fragestellungen der philosophischen Anthropologie zu knüpfen. Vgl. Bettina HOLLSTEIN/Matthias JUNG/Wolfgang KNÖBL, Einleitung, in: DIES. (Hg.), *Handlung und Erfahrung. Das Erbe von Historismus und Pragmatismus und die Zukunft der Sozialtheorie*, Frankfurt a. M. 2011, 11–21, 20 f.

15 JOAS, *Glaube*, 13.

16 Ebd. 41.

Nach Joas ist die entscheidende Fragestellung für die Erklärung von Säkularisierungsprozessen die Haltung von Kirchen und anderen religiösen Gemeinschaften oder Organisationen zu einigen zentralen Fragen: z. B. zur nationalen, zur sozialen, zur demokratischen, zu den Fragen der Rechte des Individuums und der Frage des religiösen Pluralismus. „Die Wirkungen ökonomischer Prozesse, wissenschaftlicher oder kultureller Entwicklungen auf Religion werden ebenso wie die Impulse religiösen Zweifels oder die Erfahrungen religiöser Gewissheit immer durch diese Spannungsfelder hindurch vermittelt.“<sup>17</sup>

Auf eine Betrachtungsebene zur Moral und ihrer Regulierung gebracht, bedeutet dies, dass Joas behauptet, Säkularisierung führe bisher nicht nachweislich zu Moralverfall.<sup>18</sup> Der Grund hierfür kann für ihn beispielsweise in der Persistenz moralischer Orientierungen liegen, die trotz einer Ablösung von einem möglichen religiösen Hintergrund kraftvoll bleiben. Joas hält aber eher an den Wirkungen seiner Theorie der Wertentstehung fest: Die Bindungskraft von Werten, indiziert durch positive wie negative Erfahrungen, zeigt sich z. B. am Festhalten des Individuums an Strukturen menschlicher Kooperation, sei es aus Gründen des Eigennutzes, sei es aus Einsicht in den Wert der Gerechtigkeit.<sup>19</sup>

Bei der zeitdiagnostischen Analyse überlegt Joas, ob angesichts der Zunahme individueller Handlungsoptionen von der Moderne als einem Zeitalter der Kontingenz<sup>20</sup> gesprochen werden sollte.<sup>21</sup> Mit diesem Begriff ist den Möglichkeiten und Gefahren einer gesteigerten Zahl von Handlungsoptionen am besten zu begegnen.<sup>22</sup> Außerdem ist mit dieser Theorie der Kontingenz zugleich ein makrosoziologisches Gegenstück zu einer kreativitätsorientierten Handlungstheorie verdeutlicht.<sup>23</sup> Dem Glauben wird hierbei nicht die Technik der Kontingenzbewältigung zugewiesen, sondern er ist „die Voraussetzung für einen spezifischen

17 Ebd. 70 f.

18 Vgl. der Vorabdruck Hans JOAS, Führt Säkularisierung zum Moralverfall? Einige empirisch gestützte Überlegungen, in: StZ 230 (2012) 291–304. Vgl. die Replik von Andreas PÜTTMANN, Führt Säkularisierung zum Moralverfall? Eine Antwort auf Hans Joas, in: NOrd 66 (2012) 367–377.

19 Vgl. JOAS, Glaube, 63.

20 Auf der Tagung der Internationalen Vereinigung für Moraltheologie und Sozialethik in Berlin 2003: „Niemand bestreitet ja, dass die Mehrung von Handlungsmöglichkeiten, wie sie im Rahmen von Modernisierungsprozessen geschieht, zu einer Steigerung der Zahl zu treffender Entscheidungen führt und dass diese Steigerung von vielen Menschen nicht nur als Realisierung ihrer Freiheit, sondern auch als überfordernder Zwang, frei zu sein, erlebt werden kann.“ Hans JOAS, Glaube und Moral im Zeitalter der Kontingenz, in: Andreas LOB-HÜDEPOHL (Hg.), Ethik im Konflikt der Überzeugungen (SThE 105), Freiburg i. Ue. 2004, 11–24, 11.

21 Vgl. auch bereits bei JOAS, Mensch, 32 ff.

22 Vgl. JOAS, Glaube, 121.

23 Vgl. ebd. 113.

Umgang mit Kontingenz; unter Bedingungen hoher Kontingenz kann es, wie ich argumentiere, sehr wohl zu festen Bindungen an Personen und an Werte kommen, es ändert sich nur die Art dieser Bindung; und nicht Relativismus ist das Resultat von Kontingenzsensibilität, sondern ‚kontingente Gewissheit‘, eine Gewissheit, die sich der Kontingenz ihrer Entstehung bewusst ist.<sup>24</sup> Optionsvermehrung bedeutet dann nicht mehr Gefahr. Mit Charles Taylor gesprochen ist angesichts der Optionssteigerung und des wachsenden Pluralismus nicht Relativismus oder Säkularisierung die Wirkung, sondern Fragilisierung.<sup>25</sup>

Wie der Titel des Buches bereits andeutet, geht es neben den historischen Durchleuchtungen des Christentums auch um dessen Zukunft, die Joas in seinen Möglichkeiten skizziert. „Joas ist am Ende davon überzeugt, dass das Christentum in, ja *mit* der Moderne eine Zukunft hat.“<sup>26</sup> Die Auflösung des christlichen und die damit einhergehende Herausbildung eines überkonfessionell-christlichen lebensweltlichen Milieus vergrößert die Bedeutung des ökumenischen Dialogs (1). Durch die Hinweise einer impliziten Religion und der vagierenden Religiosität entsteht die Herausforderung, diese auch wahrzunehmen und anzuerkennen (2). Die Globalisierung des Christentums verstärkt die Bedeutung des interreligiösen Dialogs (3), was auch eine falsche Gleichsetzung des Christentums mit Europa aufdecken sollte.

Aus dieser Bestandsaufnahme (sozialer Wandel und kulturelle Veränderungen) ergeben sich in den Augen von Joas verschiedene intellektuelle Herausforderungen für das Christentum heute, die aus der westlichen Kultur selbst hervorgehen. An erster Stelle steht das christlich vermittelte Liebesethos (1), das u. a. sowohl einem utilitarischen als auch expressiven Individualismus begegnen muss. Die beiden zuletzt Genannten lösen nämlich nicht die Frage, wie die Menschen zu moralischem Verhalten motiviert werden können, wie man für das Leiden der anderen sensibilisiert werden kann.<sup>27</sup> Das Liebesethos Jesu bleibt nicht beim Beschwören der Liebe stehen, sondern wirkt sich vor allem auf Vorstellungen der Gerechtigkeit und des gerechten Lebens aus. Die Verschränkung von gerechtem und gutem Leben ist dem christlichen Liebesethos inhärent. „Sie glauben auch an Gerechtigkeit, gehen aber über diesen Glauben hinaus, indem sie sich der Notwendigkeit nicht verschließen, die für soziale und politische Ordnung unverzichtbaren Prinzipien der Gerechtigkeit immer wieder durch das Ethos der Liebe zu relativieren.“<sup>28</sup> Als zweites wichtiges Feld, in dem das Christentum seine

24 Ebd. 126.

25 Vgl. ebd. 147.

26 Christian STOLL, *Katholische Religionssoziologie? Über Hans Joas' ‚Glaube als Option‘*, in: *IKaZ* 42 (2013) 219 f., 220.

27 Vgl. JOAS, *Glaube*, 205.

28 Ebd. 207.

intellektuellen Herausforderungen wahrnehmen sollte, ist die Personalität (2) genannt: ein Thema, das angesichts des gesellschaftlich vorherrschenden reduktionistischen Naturalismus immer virulenter wird. Es geht um eine selbstkritische Überprüfung der Zusammenhänge zwischen dem Christentum und der ‚Sakralisierung der Person‘. Worin ist die realistische Rolle von Christinnen und Christen zu sehen in der Geschichte der Menschenrechte, in der Debatte um Folter, in der Überwindung der Sklaverei usw.? Was ist und war angesichts einer theologisch fundierten universalen Menschenwürde nicht zu rechtfertigen? Wie ist der historische Wandel von Werten nicht als relativistisch zu werten?<sup>29</sup> Der dritte Bereich stellt in den Augen von Joas die Spiritualität (3) dar. Die Kirche als Institution gilt als Hindernis auf dem Weg zu einer eigenen Spiritualität, analysiert Joas. Dieses Vorurteil muss entkräftet und die Kirche wieder als individualitäts- und spiritualitätsermöglichende Gemeinschaft gelebt und gezeichnet werden. Sehr fundamental wird Joas in seiner Forderung an das Christentum, die Transzendenz (4) zu bedenken. Dieser zwischenzeitlich umstrittene und verwässerte Begriff kann nur wieder in seiner zentralen Bedeutung für die Religion gesehen werden, wenn die Entstehung der Idee der Transzendenz ebenso wie die Gründe für ihr Verschwinden historisch analysiert werden.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Joas dem Glauben eine Zukunft zuschreibt, wenn aus dem Glauben und der Theologie heraus diese vier beschriebenen Aufgaben bewältigt werden. Genau die Frage, ob dies bereits teilweise geschehen ist, auch in der Moraltheologie, ist der Fokus des nächsten Kapitels.

### 3. Wie werden und können die von Joas beschriebenen Zukunftsmöglichkeiten bewältigt werden? – Verdeutlicht an der Moraltheologie von Herbert Schlögel

Allgemein betrachtet handelt es sich um ein bereits lange beackertes Verhältnis zwischen Moraltheologie und Soziologie bzw. Sozialwissenschaft: So werden von Seiten der Moraltheologie beispielsweise die Theorien von Niklas Luhmann oder auch Jürgen Habermas<sup>30</sup> rezipiert.<sup>31</sup> Herbert Schlögel hat sich selbst weder mit Luhmann oder Habermas noch mit Joas auseinandergesetzt, sondern die Ausführungen von Franz-Xaver Kaufmann oder Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim in seine Analysen aufgenommen, vor allem in Fragen zu Ehe und

<sup>29</sup> Vgl. ebd. 209.

<sup>30</sup> Vgl. Christof BREITSAMETER, *Identität und Moral in der modernen Gesellschaft. Theologische Ethik und Sozialwissenschaften im interdisziplinären Gespräch*, Paderborn u. a. 2003.

<sup>31</sup> Vgl. GOERTZ, *Ethik*.



Familie<sup>32</sup>, um sozialwissenschaftlich abgesicherte Daten als eine Grundlage der Bewertung heranzuziehen.

In den Dialog mit dem Soziologen Hans Joas zu treten, könnte aus Sicht der Moraltheologie aber in verschiedenen Feldern ablaufen. So wäre z. B. eine Klärung der Gesprächsbasis zwischen Theologie und Soziologie<sup>33</sup> spannend, besonders vor dem Hintergrund, dass beide eine konfliktreiche Vergangenheit gemeinsam hatten, wie Joas selbst schreibt.<sup>34</sup> Daneben wäre auch ein Durchbuchstabieren der neopragmatistischen Handlungstheorie für das theologische Verständnis der Werte- und Normenbildung lohnenswert.<sup>35</sup> In der Debatte um seine Handlungstheorie geht es Joas um die Genese und Geltung von Werten und Normen. Hierbei bietet die affirmative Genealogie, die Joas voranbringt, Anschlussmöglichkeiten für die theologische Ethik.<sup>36</sup> Auch die These, Säkularisierung führe zu Moralverfall, ist von katholischer Seite nicht unumstritten geblieben.<sup>37</sup>

In diesem Aufsatz sollen mehr die inhaltlichen Herausforderungen bedacht werden, die Joas für das Christentum formuliert. Worin liegt der Beitrag der theologischen Ethik für die Aufgaben, die nach Joas anstehen (so Spiritualität und ökumenischer Dialog) und wie können sie zukünftig ausgestaltet werden, auch auf der Basis der Moraltheologie von Herbert Schlögel (Tugendethik, Vergebung und Versöhnung)?

Vor allem die Moraltheologie als eine Disziplin der katholischen Theologie ist bei diesen von Joas aufgestellten Zukunftsfeldern gefragt, da sie z. B. im Dialog mit den Naturwissenschaften in bioethischen Einzelfragen steht und dabei immer wieder die Frage der Personalität, des Personseins, nach vorne bringt, sei es beim moralischen Status des Embryo in vitro oder beim Thema „Hilfe im Sterben“. So schreibt Schlögel gemeinsam mit Andreas-Pazifikus Alkofer:

„Der Personbegriff umgreift also immer beide Momente: Selbstbezug oder Selbststand und Beziehung. Beziehung heißt hier aber nicht, dass andere einem zubilligen dürfen oder können, ob er Person sei. Vielmehr weist die Beziehung darauf hin, dass wir Menschen gerade

32 Vgl. auch Gerhard MARSCHÜTZ, *Familie humanökologisch. Theologisch-ethische Perspektiven* (StdM 13), Münster 2000.

33 Vgl. STOLL, *Religionssoziologie?*.

34 Vgl. JOAS, *Mensch*, 78 f.

35 Seine Handlungstheorie wurde stark gemacht für die biblische Rezeption bei Daniel BOGNER/Bettina WELLMANN, *Handlungstheorie und Bibel. Dimensionen biblischen Handelns vor dem Hintergrund einer soziologischen Theorie*, in: Marianne HEIMBACH-STEINS/Georg STEINS in Verbindung mit Alexander FILIPOVIĆ und Kerstin RÖDIGER (Hg.), *Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik*, Stuttgart 2012, 115–133.

36 Vgl. Peter FONK, *Ethische Anmerkungen zur konstitutiven Bedeutung von Genese*, in: LAUX, *Heiligkeit und Menschenwürde*, 127–143, 132.

37 Vgl. Andreas PÜTTMANN, *Führt Säkularisierung zum Moralverfall? Eine Antwort auf Hans Joas*, Bonn 2013 (Langfassung).

in unserer Anfangsphase und in unserer Gebrechlichkeits- bzw. Schlussphase elementar und existentiell auf die Beziehung zu anderen angewiesen und angelegt sind.“<sup>38</sup>

Diesen relationalen Aspekt beim Personsein hat Schlögel für alle bioethischen Felder stark gemacht. Dabei ging es ihm immer darum, kritisch die gesamte gesellschaftliche/philosophische Diskussion zu verfolgen und zu kommentieren.<sup>39</sup>

Bereits im Begriff Liebesethos, einer der Zukunftsmöglichkeiten nach Joas, wird auf eine mögliche Grundlage der Ethik abgehoben: das Ethos, den Reflexionsgegenstand der Ethik, und speziell beim Liebesethos auf Gottesliebe, Nächstenliebe und auch Selbstliebe<sup>40</sup>. Für Herbert Schlögel ist dies sicherlich in der Liebe zu Gott als Ordensmann präsent. Beständig hat er auf die zuvorkommende Liebe Gottes hingewiesen, die allem Tun des Menschen vorausgeht. Der Indikativ der Liebe Gottes steht vor dem Imperativ des menschlichen Tuns.

„In eine moraltheologische Kurzformel gebracht, heißt dies: das Sollen setzt das Können voraus. Und in diesem Können ist immer beides enthalten: die Gnade, die Gott schenkt und die immer dem menschlichen Handeln vorausgeht, und die Übung des Menschen, sich diese Fähigkeit, dieses Können zu erwerben.“<sup>41</sup>

Spiritualität als dritte Zukunftsmöglichkeit in den Augen von Joas ist eine der Hauptdimensionen der Moraltheologie von Herbert Schlögel. Hier einen Konnex zur Spiritualität auch für die Moraltheologie geschaffen zu haben, orientiert an der US-amerikanischen Moraltheologie, ist ein Verdienst von ihm. Dies wird im Unterpunkt 3.1 noch näher ausgeführt.

Als herausfordernd ist die vierte Zukunftsmöglichkeit nach Joas für die Moraltheologie zu titulieren: Transzendenz. Klaus Demmer hat eine „unleugbare Ethisierung des Faches“<sup>42</sup> bzw. „Selbstsäkularisierung“<sup>43</sup> konstatiert, insofern aufgrund der nötigen Interdisziplinarität und Plausibilisierung des Faches teilweise der explizite Gottesbezug, bei der Moraltheologie mit der Frage der Transzendenz

38 Herbert SCHLÖGEL/Andreas-P. ALKOFER (Hg.), Was soll ich dir tun? Kleine Bioethik der Krankenseelsorge, Stuttgart 2003, 38.

39 Vgl. Herbert SCHLÖGEL, „Strapazierte Menschenwürde“. Bedeutung und Problematik eines zentralen Begriffs in der biopolitischen Auseinandersetzung, in: DERS., Wie weit trägt Einheit? Ethische Begriffe im evangelisch-katholischen Dialog (ETHD 9), Münster 2004, 92–102. Zur Auseinandersetzung mit Volker Gerhardt vgl. Herbert SCHLÖGEL, Heiligkeit des Lebens – Ehrfurcht vor dem Leben. Nützliche Begriffe in der Bioethik, in: IKaZ 31 (2002) 556–564.

40 Vgl. Monika HOFFMANN, Selbstliebe. Ein grundlegendes Prinzip von Ethos (APPSR.NF 50), Paderborn 2002.

41 Herbert SCHLÖGEL, Profi und Profil. Zum Ethos pastoraler Berufe, Regensburg 2000, 40.

42 Klaus DEMMER, Katholische Moraltheologie – Probleme und Perspektiven, in: FZPhTh 55 (2008) 287–306, 287.

43 Klaus DEMMER, Katholische Moraltheologie. Herausforderungen und Perspektiven, in: Gr. 93 (2012) 455–462, 455.

gemeint, in den Hintergrund geraten ist. Genau damit hat sich Schlögel nicht abgefunden, denn in seiner Moralthologie als „Denk- und Lebenslehre“<sup>44</sup> ist der Gottesbezug deutlich erkennbar und sicher manchmal sperrig. Mit der Joas'schen Betonung der Transzendenz wird der Finger auf einen wunden Punkt heutiger Moralthologie gelegt.

„Der Gottesgedanke ist das einigende Band aller Glaubenswahrheiten. Wo und wie immer in der Moralthologie der Bezug auf Glaubenswahrheiten hergestellt wird, so kann er sich von der Hintergrundfolie des Gottesgedankens nicht ablösen. Von Verweischarakter müsste die Rede sein. Jede Glaubenswahrheit ist einschliessweise eine Aussage über Gott, sie ist auf ihn hin transparent. Dem Theologen stellt sich darum die Aufgabe, dies sichtbar zu machen und sein Denk- und Sprachmuster ständiger Reinigung zu unterziehen.“<sup>45</sup>

Somit ist der Ort dieser Joas'schen Zukunftsaufgaben klar in der Moralthologie verankert, wobei alle vier Zukunftsmöglichkeiten nicht auf der gleichen Ebene liegen: das Liebesethos als konkret gelebte Wirklichkeit<sup>46</sup>, an der Christen und Christinnen gemessen werden; neben der Personalität als Grunddatum theologischer Anthropologie; die Spiritualität als in der Tradition behaftetes und heutzutage neu zu verortendes Thema der gesamten Theologie; die Transzendenz, die Frage des Überstiegs aller irdischen Realitäten, als die Moralthologie seit der Autonomen Moral von Alfons Auer umtreibende Frage nach dem christlichen bzw. theologischen Proprium der Moralthologie.

Auch innerhalb der Moralthologie als Fach mussten im Laufe der letzten fünfzig Jahre – seit dem Zweiten Vatikanum – unterschiedliche Aufgaben bewältigt werden, eine Zeit, die Herbert Schlögel mitgestaltet hat. Waren zu Beginn Fragen der Medizin- und Bioethik noch nicht im Fokus seiner Tätigkeit, so steigerten sich hierin durchaus die Anfragen, wie er immer bekundet: Organspende<sup>47</sup> oder Sterbehilfe<sup>48</sup> seien exemplarisch genannt. Dies ist sicherlich eine praktische Dimension der Moralthologie<sup>49</sup>, die sich mit den gesellschaftlichen Themen, die vordringlich die individualethische Ebene betreffen, beschäftigt.<sup>50</sup>

44 DEMMER, Moralthologie – Probleme, 288.

45 Ebd. 289 f.

46 Hier nicht die Frage der Lebenswirklichkeit vergessen zu haben, ist ein Verdienst von Bernhard Bleyer: vgl. Bernhard BLEYER, Subjektwerdung des Armen. Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie (RaFi 38), Regensburg 2009.

47 Vgl. Herbert SCHLÖGEL, Organspende im Widerstreit. Theologisch-ethische Aspekte, in: StZ 231 (2013) 597–606.

48 Vgl. Herbert SCHLÖGEL/Monika HOFFMANN, Passive und aktive Sterbehilfe. Neuere Definitions- und Unterscheidungsprobleme, in: StZ 225 (2007) 89–99. Oder auch DERS., Der Verlust des Theologischen – Beispiel Euthanasie, in: Ethica 6 (1998) 259–277.

49 Vgl. Herbert SCHLÖGEL, Moral und Pastoral. Berührungspunkte, in: WuA 47 (2006) 64–67.

50 Vgl. auch seine Tätigkeit im Herausbergremium der Internationalen katholischen Zeitschrift *Communio*.

Insgesamt lassen sich mit Sigrid Müller drei große gesellschaftliche Entwicklungen des deutschsprachigen Raumes mit ihren jeweiligen sich daraus für die Moraltheologie ergebenden Aufgaben skizzieren, natürlich unter der von Schlögel geteilten Prämisse, dass sich Moraltheologie als eine Brücke der Theologie in die Gesellschaft versteht: „der Zwang zur personalisierten Lebensgestaltung mit der möglichen Konsequenz, dass allein die persönlichen Interessen zum Kriterium ethischen Handelns erhoben werden, die Erfahrung mächtiger Strukturen, die den Zweifel an der Wirkmächtigkeit ethischer Bemühung über den persönlichen Bereich hinaus weckt, und die Pluralisierung religiöser Sinnhorizonte und anthropologischer Grundverständnisse“<sup>51</sup>. Aktuelle Aufgaben der Moraltheologie sind „die Herausforderung des Individualismus in noch stärkerem Maß anzunehmen und im Sinne verantwortlichen Denkens und Handelns Schritte gegen Gleichgültigkeit, d. h. den Verzicht auf ethische Auseinandersetzung überhaupt, und ‚Gleich-Gültigkeit‘, d. h. den Verzicht auf ethische Differenzierung, zu setzen.“<sup>52</sup>

Daneben ist es nach Müller nötig, die fundamentalmoralischen Grundlagen zu klären: vor allem zentrale Punkte des christlichen Menschenbildes, d. h. in seinen für alle Menschen sinnhaften Dimensionen in den gesellschaftlichen Dialog einzubringen. „Zu solchen anthropologischen Referenzpunkten der Moraltheologie zählen der universale und relationale Aspekt des Guten, zu denen auch die Dimension der menschlichen Angewiesenheit auf Vergebung und Versöhnung gehört, die auch auf Momente religiösen Glaubens verweist.“<sup>53</sup> Vergebung und Versöhnung (vgl. 4) ist ein Thema, das Herbert Schlögel als Grunddatum und Bedürfnis einer christlichen Anthropologie verschiedentlich formuliert hat. „Das scheint die Aufgabe der Moraltheologie in dieser Zeit zu sein: die Bedingungen und Möglichkeiten von sinnorientierter Lebensführung in unserer Gesellschaft mitzugestalten.“<sup>54</sup>

In der Gesamtschau auf diese Aufgaben ist die Konvergenz der Themen deutlich. Die Moraltheologie, die Herbert Schlögel dafür ins Feld geführt hat, ist stark von der nordamerikanischen Debatte<sup>55</sup> beeinflusst:

51 Sigrid MÜLLER, 50 Jahre nach dem II. Vatikanum – Reflexionen zu aktuellen Aufgaben der Moraltheologie im deutschsprachigen Kontext, in: Jochen SAUTERMEISTER (Hg.), Verantwortung und Integrität heute. Theologische Ethik unter dem Anspruch der Redlichkeit. FS für Konrad Hilpert, Freiburg i. Br. 2013, 141–164, 152.

52 Ebd. 153 f.

53 Ebd. 156.

54 Ebd. 163 f.

55 Vgl. verschiedene Aufsätze. Als Endpunkt kann gelten Herbert SCHLÖGEL/Kerstin SCHLÖGL-FLIERL, Richard A. McCormick, in: Konrad HILPERT (Hg.), Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen, Freiburg i. Br. 2012, 841–860. Wie für Herbert Schlögel war auch für seinen Weggefährten Günter Virt der Innsbrucker Kreis bedeutsam: „Prägend war für mich auch der Innsbrucker Kreis, zu dem ich gemeinsam mit Hans Rotter

auf die Bedeutung spiritueller Theologie für die Theologische Ethik aufmerksam gemacht habe; ich halte sie für einen beständig wirkenden innovativen Faktor.“<sup>67</sup>

Neben Pinckaers und Keenan ist als weiterer Moraltheologe, der Spiritualität und Moraltheologie zusammengebracht hat, Dietmar Mieth (3) zu nennen, der, durch seine Forschungen zu Meister Eckhart angestoßen, neue Tugenden und Lebenskunst entwickelt. „In vielen Einzelbeiträgen verbindet Mieth die Orientierung an Eckharts Transposition der Tugendethik mit dem Blick auf ökologische und sozialpolitische Herausforderungen der Gegenwart. Dabei interpretiert er Eckharts spirituelle Theologie als sozialtherapeutische Lebenskunst und beschreibt sie als einen neuen Typ von Seinsethik.“<sup>68</sup>

Vergleicht man diese drei Synthesen von Moraltheologie und Spiritualität miteinander, so ist Schlögel vor allem dem Keenan'schen Ansatz am nächsten. Herbert Schlögel beschreibt sein Anliegen folgendermaßen:

„Ein Punkt, um die spirituelle Sichtweise in der Moraltheologie zu profilieren, ist die aus den ignatianischen Exerzitien entspringende Logik der existentiellen Erkenntnis, die den Exerzitanden zu seiner Lebenswahl führen soll. Es ist das Verdienst Karl Rahners, durch sein theologisches Wirken dies bewußt gemacht und so die moraltheologische Reflexion angestoßen zu haben.“<sup>69</sup>

Von seinem Lehrer Fraling geprägt<sup>70</sup>, ist seine Verbindung von Moraltheologie und Spiritualität als erfahrungsorientierte Lebenshermeneutik zu charakterisieren. Hier ist z. B. die Rolle der Evangelischen Räte<sup>71</sup> zu nennen, die für Herbert Schlögel in der Vermittlung an die Studierenden eminent wichtig waren.

„Gegenwärtige Spiritualität darf sich nicht von den Wurzeln asketischer Theologie lösen. Jedes authentische Wachstum in Gebet, Kontemplation und Mystik erfordert eine Über-

67 Ebd. 117. Vgl. auch DERS., *Existenzialethik – spirituelle Mitte der Moraltheologie*, in: *GuL* 70 (1997) 12–27.

68 PENG-KELLER, *Theologie*, 43 f. „Einen dritten Weg innerhalb der anthropologisch-theologischen Modelle wählt Dietmar Mieth, wenn er Spiritualität zunächst als Inbegriff einer Haltung beschreibt, in der sich Bewusstsein und Sein zusammenschließen [...]“. Vgl. auch DERS., *Einführung in die Theologie der Spiritualität*, Darmstadt 2010, 13.

69 SCHLÖGEL, *Kirche – Moral – Spiritualität*, 32.

70 Vgl. Josef HOMEYER, *Theologie und Biographie. Bernhard Fraling zum 65. Geburtstag*, in: Michael SCHRAMM/Udo ZELINKA (Hg.), *Um des Menschen willen. Moral und Spiritualität. FS für Bernhard Fraling*, Würzburg 1994, 13–31, 24. „Zwar muß sich Bernhard Fraling anfangs des öfteren die Frage gefallen lassen, was die Dinge des geistlichen Lebens denn mit denen der Moral gemein hätten. Doch solcherlei Fragen verstummen, wenn der ‚Lehrmeister‘ Bernhard Fraling seinen Hörerinnen und Hörern klarmacht, daß Moraltheologie nicht darin aufgeht, normative Grenzen zu ziehen, die am Ende doch nur die Mentalität eines sittlichen Minimalismus favorisieren. Vielmehr hat dies dahin zu führen, daß das Subjekt des Sittlichen unter der in der Tat seligen ‚necessitas boni‘ steht. Das heißt bekanntlich: gar nicht mehr anders zu können, als den ‚Lauf der Liebe zu laufen‘.“

71 Vgl. SCHLÖGEL, *Profi*, 100.

windung der Sünde und Reifung in sittlich gutem Handeln. Jede Spiritualität, die einen ‚schnellen Weg‘ zu den Höhen des Gebetes verspricht, ohne auf den Weg der Bekehrungen zu achten, ist nicht authentisch zur eigenen Tradition und zu eigenen Erfahrungen.<sup>72</sup>

Die lebenshermeneutische Aufgabe besteht für Schlögel darin, in den Konflikten des Alltags diese Spiritualität zu leben und in konkreten Verbindlichkeiten und handlungsleitenden Grundhaltungen zu verkörpern. „Gelebte Spiritualität bezieht sich dann analog auf die Praxis, wie Menschen zu leben suchen in Verbindung mit einer letzten Sinngebung. Die reflektierte Spiritualität auf einer zweiten Ebene sucht diese Erfahrungen zu deuten.“<sup>73</sup> So ist sein Anliegen einer lebenshermeneutischen Spiritualität die (vor-)gelebte Spiritualität als Moraltheologie zu reflektieren.

Ziel dieser so verstandenen Spiritualität<sup>74</sup> ist Glück, das mit einem tugendhaften Leben, einem Thema, das in Punkt 4 noch weiter entfaltet wird, erreicht werden kann:

„Die Frage nach dem Glück hängt eng mit der Bedeutung der Tugend, aber auch der Spiritualität zusammen. Mit dem Hinweis auf Thomas habe ich schon deutlich gemacht, dass es mir um einen christlichen Ansatz des Verhältnisses von Spiritualität und Ethik geht, der die Suche nach dem geglückten Menschsein zum Ziel hat.“<sup>75</sup>

Neben der Forderung nach Konturierung der Spiritualität hat Joas auch die Transzendenz als ein zu beackerndes Thema festgestellt. Bei Schlögel kommt gerade dieser ‚transzendente Horizont‘ bei der Frage der Spiritualität mit hinein.

„Die katholische Moraltheologie muß durch ihre Beziehung zur Spiritualität ihren breiten und transzenten Horizont wiedergewinnen. Moraltheologie darf nicht eingegrenzt werden, weder auf Normen und Entscheidungen noch auf Tugenden und Charakter. Moraltheologie dient dem christlichen Leben, indem sie das Leben des dreieinigen Gottes mit anderen teilt. Das authentische Leben des Christen, gegründet in der Gottesebenbildlichkeit, kann die Nöte der anderen Personen in der menschlichen Gemeinschaft nicht übersehen.“<sup>76</sup>

Hierbei bleibt Spiritualität bei Schlögel sehr deutlich in den ekklesialen Zusammenhängen verortet.<sup>77</sup> So kann als Spezifikum von Schlögel diese ekklesial

72 SCHLÖGEL, Kirche – Moral – Spiritualität, 100.

73 Ebd. 94.

74 Vgl. Herbert SCHLÖGEL, Die Sehnsucht nach gelingendem Leben. Über den Zusammenhang von Spiritualität und Ethik, in: IKaZ 35 (2006) 76–83.

75 Ebd. 78.

76 SCHLÖGEL, Kirche – Moral – Spiritualität, 100.

77 Vgl. Herbert SCHLÖGEL, Kirche und sittliches Handeln. Zur Ekklesiologie in der Grundlagendiskussion der deutschsprachigen katholischen Moraltheologie seit der Jahrhundertwende (WSAMA.T 11), Mainz 1981.

gedachte Spiritualität gelten.<sup>78</sup> „Vielmehr sollte eine Theologie der Spiritualität Grundfragen christlicher Existenz mit Blick auf die konkrete Realisierung vor dem Hintergrund der spirituellen Erfahrung in der Kirche behandeln.“<sup>79</sup>

Für diese Grundausrichtung seiner Moraltheologie war wiederum die nord-amerikanische Ethik prägend, hier der methodistische Theologe Stanley Hauerwas<sup>80</sup>, der die Kirche als Kausal- wie Finalursache christlicher Ethik<sup>81</sup> beschrieben hat. „Da Hauerwas die Kirche von ihren als gottesdienstliche Vollzüge bestimmten Kennzeichen her versteht, sind für die Kirche diejenigen Tugenden von zentraler Bedeutung, die jene Vollzüge aufrechterhalten. Dabei ist dies durchaus im Sinne eines Zirkels zu verstehen: Die Tugenden werden im Rahmen der gottesdienstlichen Vollzüge und des Zusammenlebens und -handelns der Christen eingeübt und tragen bzw. prägen dann wiederum diese Vollzüge und das Zusammenleben und -handeln.“<sup>82</sup>

Die dahinter liegende Ekklesiologie ist diejenige der *communio* des Zweiten Vatikanischen Konzils, die für Schlögel immer im Vordergrund stand.<sup>83</sup> „Denn christliche Ethik beginnt in einer Gemeinschaft, die die Geschichte Gottes weiterträgt, der will, daß wir an einer Herrschaft teilhaben, die in und durch Jesus von Nazareth begründet worden ist.“<sup>84</sup> Schlögel wurde nicht müde zu betonen, dass die Kirche als universales Sakrament des Heils<sup>85</sup> anzusehen und in diesem Sinne die Verbindung zur Moraltheologie zu denken ist und nicht nur auf der Ebene des Kontaktes des Katholischen Lehramtes zum Fach Moraltheologie.<sup>86</sup>

78 Vgl. auch die Einordnung bei Wolfgang HARTMANN, Existentielle Verantwortungsethik. Eine moraltheologische Denkform als Ansatz in den theologisch-ethischen Entwürfen von Karl Rahner und Dietrich Bonhoeffer (StdM 31), Münster 2005, 69 f.

79 Michael PLATTIG, Kritische Reflexion religiöser Praxis als Aufgabe der Theologie der Spiritualität, in: GuL 84 (2011) 349–361, 360.

80 Vgl. zu einer umfassenden Aufarbeitung und zur Einordnung seiner Konfessionszugehörigkeit Klaus KLOTHER, Charakter – Tugend – Gemeinschaft. Grundlegung christlicher Ethik bei Stanley Hauerwas (SThE 129), Freiburg i. Ue. 2010, 12.

81 Vgl. Reinhard HÜTTER, Einführung in die deutsche Ausgabe, in: Stanley HAUERWAS, Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik, Herausgegeben und eingeleitet von Reinhard HÜTTER. Aus dem amerikanischen Englisch von Guy Marcel CLICQUÉ (Evangelium und Ethik 4), Neukirchen-Vluyn 1995, 1–22, 4.

82 Ebd. 6. Vgl. zur Rolle von Schlögel, Liturgie als Höhepunkt und Quelle des christlichen Ethos herauszustreichen: Michael ROSENBERGER, „Davon versteht die Kirche doch gar nichts!“ Der Stellenwert kirchlichen Lebens und Lehrens für die ethische Urteilsbildung, in: ThPQ 152 (2004) 296–306, 302; vgl. SCHLÖGEL, Kirche – Moral – Spiritualität, 63.

83 Vgl. Herbert SCHLÖGEL, Kirche als Communio und die Gemeinschaft der Tugenden, in: IKaZ 42 (2013) 203–215.

84 HAUERWAS, Selig, 116.

85 Vgl. Herbert SCHLÖGEL, Kirche und Theologische Ethik – Mehr als Lehramt und Moraltheologie, in: Wilhelm GUGGENBERGER/Gertraud LADNER (Hg.), Christlicher Glaube, Theologie und Ethik (StdM 27), Münster 2002, 175–186, 177.

86 Vgl. SCHLÖGEL, Kirche – Moral – Spiritualität, 37; 78.

Dabei ist die ekklesiale Dimension bei Schlögel durchaus kritisch zu verstehen, wie dies deutlich in der Beschreibung der Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche wird:

„Die Heiligkeit der Kirche, die ihr von Gott her geschenkt ist, hängt sehr eng mit ihrer Sündigkeit zusammen. Im Sinne des Erlösungshandelns Gottes in Jesus Christus sind beide untrennbar miteinander verknüpft, wie es das Exsultet der Osternacht besingt: die glückliche Schuld hat ihren großen Erlöser gefunden.“<sup>87</sup>

Stanley Hauerwas wurde als ein Ideengeber für seine ekklesial ausgeformte Spiritualität bezeichnet. „Im Gegensatz zu der Tendenz, eine universalisierbare und grundsätzlich jedem Menschen zugängliche Ethik zu begründen, umreißt Hauerwas die christliche Ethik als Widerspiegelung der Geschichte des Volkes Gottes. Für die Aneignung dieser Ethik ist unter anderem die Einsicht erforderlich, dass die Menschen Sünder sind. Die christliche Ethik ist also an die Geschichte von Gottes Weg mit den Menschen gebunden. Somit ist sie weder eine universelle und historischer Kontingenz entzogene Ethik noch lässt sie sich beliebig und ohne weiteres für alle Menschen verallgemeinern.“<sup>88</sup>

Somit wird das Schlögel'sche Anliegen auch des interreligiösen, aber vor allem ökumenischen Arbeitens in der Ethik beispielhaft deutlich, ein Anliegen, welches auf unterschiedlichen Ebenen vollzogen wurde, wie der nächste Punkt zeigen wird.

### 3.2 Herausforderung Ökumene: Schlögel als wachsam-kritischer und bilanzierender Teilnehmer des Diskurses

Der am Beginn des Beitrags referierte Soziologe Hans Joas hat als einen bedeutenden Bezugspunkt eines zukunftsfähigen Christentums neben Interreligiosität und die Frage nach einer impliziten Religion die Ökumene genannt. Genau in diesem Feld hat Herbert Schlögel sowohl theoretisch, d. h. als Moraltheologe in seinen wissenschaftlichen Publikationen, als auch praktisch gewirkt (vgl. Woche für das Leben), zumal Schlögel Mitglied des ökumenischen Arbeitskreises katholischer und evangelischer Theologen war. „In ökumenische Dialogkommissionen werden Theologinnen und Theologen berufen, die mit der jeweils behandelten Sachthematik bereits vertraut sind und das Vertrauen der delegierenden Kirchen haben, den konfessionellen Standort sachgemäß und gesprächsbereit

87 Herbert SCHLÖGEL, Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche. Moraltheologische Perspektiven, in: *IKaZ* 42 (2013) 485–495, 493.

88 KLOTHER, Charakter, 47.



zu präsentieren.<sup>89</sup> Diese Aufgabenbeschreibung der Dogmatikerin Dorothea Sattler trifft sicherlich auf Herbert Schlögel zu, der diese Bemühungen auf sich genommen hat, um vereint mehr Gehör bezüglich ethischer Themen in der Gesellschaft zu finden.<sup>90</sup> Haben sich im Laufe der letzten Jahrzehnte sozialetische Themen zu einer gemeinsamen Speerspitze von evangelischer und katholischer Kirche entwickelt, so kam es bei Fragen individualethischer Natur zu Kontroversen. „Im Bereich der Ethik haben vor allem individualethische Themen (gleichgeschlechtliche Partnerschaften, Eheverständnis, Schwangerschaftsabbruch und Euthanasie) auch innerhalb der einzelnen weltweiten Konfessionsgemeinschaften die Tendenz entwickelt, zu einer Zerreißprobe zu werden.“<sup>91</sup>

Schon in seiner Habilitationsschrift zum Gewissensverständnis von Gerhard Ebeling hat Schlögel die ökumenische Dimension seiner Moralthologie akzentuiert: „Wie bereits angedeutet ist es Anliegen der Arbeit, einen Beitrag zum ökumenischen Gespräch über ethische Grundfragen zu leisten, und zwar dadurch [...], daß bei einem evangelischen Autor ein für die theologische Ethik zentrales Thema erarbeitet wird.“<sup>92</sup> Hierbei ist seine Haltung im Dialog zu beschreiben als eine die Gemeinsamkeiten zwischen diesen beiden Konfessionen betonende<sup>93</sup>, aber auch die Unterschiede benennende.<sup>94</sup>

Neben dem Gewissensverständnis der evangelischen Ethik stand für Schlögel das Personverständnis als Grundlegung im Mittelpunkt<sup>95</sup>, eines der Felder, die

89 Dorothea SATTLER, Brennpunkte des ökumenischen Dialogs, in: Michael KAPPES/Christhard LÜCK/DIES./Werner SIMON/Wolfgang THÖNISSEN, Trennung überwinden. Ökumene als Aufgabe der Theologie (Theologische Module 2), Freiburg i. Br. 2007, 56–105, 59.

90 Vgl. SCHLÖGEL, Einheit, 185.

91 SATTLER, Brennpunkte, 63. „Die kirchlichen Soziallehren gelten somit heute als weniger konfessionsspezifisch, als dies in Einzelfragen der Individualethik vor allem in den Themenbereichen Ehe, Familie und Spiritualität spürbar ist, zu denen gemeinsame ökumenische Worte weithin fehlen.“ Ebd. 100; vgl. exemplarisch Monika HOFFMANN/Herbert SCHLÖGEL, Lebensschutz. Annäherungen und Entfremdungen im Feld ökumenischer Nachbarschaft, in: Konrad HILPERT (Hg.), Forschung contra Lebensschutz? Der Streit um die Stammzellforschung (QD 233), Freiburg i. Br. 2009, 99–118.

92 Herbert SCHLÖGEL, Nicht moralisch, sondern theologisch. Zum Gewissensverständnis von Gerhard Ebeling (WSAMA.T 15), Mainz 1992, 8 f.

93 „Leitendes Bemühen war bei allen Projekten immer, den ‚Partner‘ dabei soweit wie möglich von innen heraus zu verstehen, zu Wort kommen zu lassen und vor allem zuerst das Gemeinsame in den Blick zu nehmen, bevor verbliebene Divergenzen zur Sprache kommen.“ SCHLÖGEL, Einheit, 10.

94 „Wenn wir jetzt von Unterschieden sprechen, dann müssen wir zwei Formen des Unterschieds im evangelisch-katholischen Dialog über ethische Fragen unterscheiden. Zum einen die nach der klassischen Grunddifferenz, zum anderen die in den letzten Jahren aufkommende Diskussion um die ‚Differenzökumene‘ und damit verbunden um die Bedeutung des Pluralismus als Kennzeichen evangelischer Theologie und Ethik.“ Ebd. 192.

95 „Gewachsen ist in den letzten Jahren das Zur-Kenntnis-Nehmen des anderen Partners. Ein Grund für die Zurückhaltung im ökumenischen Gespräch ist sicher die unterschiedliche

Joas als Zukunftsmöglichkeit des Christentums beschrieben hat. Ob kommende Ethikerinnen und Ethiker auch in ökumenischer Verbundenheit den Personbegriff stark machen können<sup>96</sup>, hängt von den theologischen Grundlagen und deren Gewichtung im ökumenischen Dialog ab. Als fundamental zu erachten und für Schlögel Ausgangspunkt gemeinsamer ökumenischer Überlegungen ist das Personverständnis, wie es die Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz „Gott ist ein Freund des Lebens“ (1989) geschrieben hat: „Der Begriff Person ist dabei die in einem einzigen Wort konzentrierte Zusammenfassung dessen, was die christliche Tradition über das Sein und die Würde des Menschen zu sagen hat, und charakterisiert das qualitativ Einmalige des menschlichen Lebens in seinem Zusammenhang mit dem Leben der Natur wie in seiner Unterschiedenheit von der übrigen Natur.“<sup>97</sup> Zwar handelt es sich bei der evangelischen und katholischen Position um je unterschiedliche Zugangsweisen zum Personverständnis, aber im Ergebnis sind sie nach Schlögel doch nahe: „Die Komplementarität des Personbegriffs bzw. die wechselseitige Ergänzung von relationaler Ontologie und Substanzontologie sollte festgehalten und immer wieder neu in die Debatte eingebracht werden.“<sup>98</sup>

Es bleibt abzuwarten, wie der ökumenische Dialog zu individualethischen Themen<sup>99</sup> sich weiter gestaltet. Die Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken“ hat sehr viel Raum zur Diskussion eröffnet.<sup>100</sup>

Zugangsweise zu zentralen ethischen Begriffen. *Ein Begriff*, an dem dies deutlich gemacht werden kann, ist der Personbegriff.“ Herbert SCHLÖGEL, Unterschiedliche Zugangsweisen zum Personverständnis. Ein Beitrag zur ökumenischen Ethik, in: ebd. 73–81, 73.

96 Vgl. ebd.

97 EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND/DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Gütersloh 1989, 42.

98 SCHLÖGEL, Einheit, 82. Weitere Themen sind beispielsweise Schuld und Sünde. Z. B. DERS., Gemeinsam sind uns Schuld und Sünde. Ein Vergleich zwischen Dietz Langes Ethik und Helmut Webers Moraltheologie, in: DERS., Einheit, 114–137; vgl. Gunter M. PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers (ETHD 7), Münster 2004.

99 Für ein Resümee zu einem sowohl individual- als auch sozialetischen Thema vgl. Ursula LORENZ, Umweltethik – ein evangelisch-katholischer Vergleich, Göttingen 2013, 389. „Zwar – so hat sich gezeigt – sind in der Umweltethik gemeinsame Veröffentlichungen und gemeinsame Projekte beider Kirchen teilweise bereits verwirklicht. Doch geht hier eine wirklich vertiefte Zusammenarbeit nur schleppend voran.“

100 Vgl. Herbert SCHLÖGEL, Pluralismus der Ethik in der Ökumene, in: Konrad HILPERT (Hg.), Theologische Ethik im Pluralismus (SThE 133), Freiburg i. Br. 2012, 187–196.

#### 4. Über Joas hinausgehende Akzentsetzungen: Tugendethik sowie Vergebung und Versöhnung als Zieldimension

Auf zwei Zukunftsfelder bzw. -möglichkeiten hat die Moralthologie von Herbert Schlögel bereits passgenau reagiert und hier zukunftsfähige Linien gezogen. Die weiteren zwei Konstitutiva seiner Moralthologie sind zum einen Vergebung und Versöhnung als moraltheologische Zieldimension und zum anderen die Rolle der Tugendethik. Die Frage nach der Tugend tauchte bereits im Rahmen der spirituellen Moralthologie auf. Sie soll im nächsten Punkt als ein Hauptanliegen der Moralthologie von Herbert Schlögel entfaltet werden, bevor weniger die dahinter stehenden Ethiksysteme, sondern die Zieldimension des theologisch-ethischen Handelns, Vergebung und Versöhnung, dargelegt wird – dies auch in ihrer Zukunftsfähigkeit für das Fach Moralthologie.

Beim Begriff der Tugend ist sich Schlögel der Kontroverse der Bezeichnung durchaus bewusst<sup>101</sup> und eine rein tugendethische Sichtweise auf verschiedenste Probleme der Bio- oder Umweltethik wäre aufgrund der fehlenden Angemessenheit gegenüber dem Gegenstand nicht ausreichend. Bei aller in der heutigen moraltheologischen Diskussion konsensuellen Komplementarität von Tugend- und Normethik<sup>102</sup> liegt bei Schlögel eher ein Akzent auf der Tugendethik, mit dem er in einer größeren moraltheologischen Bewegung der Renaissance der Tugendethik zu sehen ist. Die Leitfrage der Normethik ‚Was soll ich tun? Wie handle ich richtig?‘ wird relativiert mittels der tugendethischen Position zu ‚Wie kann ich sein? Welches sind die besten Möglichkeiten?‘. „Worauf es ankommt, ist, dass in jedem Einzelbereich des Handelns die höchste Möglichkeit des Menschseins verwirklicht werden kann. Das ist die Kernaussage der Tugendethik.“<sup>103</sup>

Vor dreißig Jahren veröffentlichte Dietmar Mieth einen ethischen Entwurf mit dem Titel „Die neuen Tugenden“<sup>104</sup>. „Die Bedeutung dieses Buches liegt u. a. darin, daß damit ein jahrelang vergessenes Thema wieder einen neuen Sitz in der Moralthologie bekam.“<sup>105</sup> – so die Einschätzung von Herbert Schlögel. Dominierte im Zuge der Enzyklika „*Humanae vitae*“ (1968) die normethische Diskussion, so kam es aus der Moralthologie<sup>106</sup>, aber auch aus der Moralphilosophie<sup>107</sup> zu einer

101 Vgl. SCHLÖGEL, *Einheit*, 63.

102 Vgl. BREITSAMETER, *Identität*, 200.

103 SCHLÖGEL, *Profi*, 45.

104 Vgl. Dietmar MIETH, *Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf*, Düsseldorf 1984.

105 SCHLÖGEL, *Kirche – Moral – Spiritualität*, 135.

106 Vgl. Eberhard SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin* (TTS 28), Mainz 1987. Oder auch Jean PORTER, *The recovery of virtue. The relevance of Aquinas for Christian Ethics*, London 1984.

107 Vgl. Alaisdar MACINTYRE, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2006 (orig. Notre Dame 1981).

Renaissance des Tugendgedankens. „Die Bedeutung der theologischen Tugenden – Glaube, Hoffnung und Liebe – sowie der vier Kardinaltugenden – Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß – wurde seitdem aktualisiert vermittelt.“<sup>108</sup>

Der Grund für diese Betonung der Tugendethik speziell bei Schlögel liegt darin, dass er eine akteurszentrierte Ethik vertritt<sup>109</sup>, bereits auch grundgelegt in seiner Gewichtung der Spiritualität: der Einzelne, der in seiner Haltung, gewonnen u. a. aus dem geistlichen Leben, Veränderungen bewirken kann und soll. Schlögel ist somit nicht so sehr an der tugendtheoretischen Ebene interessiert, sondern an der Ausformung und Füllung einzelner Spitzentugenden, wie Wahrhaftigkeit (Wahrheit am Krankenbett)<sup>110</sup> oder Barmherzigkeit<sup>111</sup>. Dieser beispielhafte Duktus in der Tugendethik zieht sich auch durch seine gesamte Moraltheologie.<sup>112</sup> Für das Ethos pastoraler Berufe formuliert er dezidiert Frustrationsfähigkeit, Transparenz, Frömmigkeit, Keuschheit, Verlässlichkeit.<sup>113</sup> Auch in Fragen zu politischen Zusammenhängen nimmt er stark den Tugendgedanken mit hinein.<sup>114</sup>

Eine der Hauptaufgaben von Tugenden als Haltungen sieht er vor allem in der Harmonisierung und Stabilisierung der menschlichen inneren Vermögen und seiner Sozialität.<sup>115</sup> Bei Schlögel sind somit weniger intellektuelle Tugenden, sondern mehr Charaktertugenden im Sinne der Unterscheidung von Aristoteles gefragt: „Die Charaktertugend dagegen lernt man praktisch. Man macht sie sich primär durch Gewöhnung und Übung zu eigen. Sie ist demnach kein theoretisch aneigenbares Wissen.“<sup>116</sup> Dies ist eine konstitutive Eigenschaft der Charakter-

108 SCHLÖGEL, Kirche – Moral – Spiritualität, 135.

109 Vgl. auch bei Andreas-P. ALKOFER, Konturen der Höflichkeit. Handlung – Haltung – Ethos – Theologie. Versuch einer Rehabilitation, Würzburg 2005.

110 Als Beispiel vgl. Herbert SCHLÖGEL, Ein Recht, die Wahrheit zu kennen? Wahrhaftigkeit als Grundhaltung, in: ThG 47 (2004) 15–21; vgl. die Doktorarbeit, die aus dem DFG-Graduiertenkolleg „Kulturen der Lüge“, dem Schlögel angehörte, hervorgegangen ist: Alexander FLIERL, Die (Un-)Moral der Alltagslüge?! Wahrheit und Lüge im Alltagsethos aus Sicht der katholischen Moraltheologie (StdM 32), Münster 2005.

111 Vgl. Herbert SCHLÖGEL, Alte Tugend – neuer Sinn: Barmherzigkeit, in: SCHLÖGEL, Kirche – Moral – Spiritualität, 135–148; DERS., Barmherzigkeit. Klassisch – menschlich – christlich, in: Birgit EIGLSPERGER (Hg.), Beziehungen. Zwischenmenschliches aus Sicht der Bildenden Kunst, Theologie und Medizin, Regensburg 2010.

112 Vgl. als Beispiel Herbert SCHLÖGEL, Der Unparteiische. Warum Fußball nicht immer gerecht ist, in: Andreas MERKT (Hg.), Fußballgott. Elf Einwürfe, Köln 2006, 88–98.

113 Vgl. SCHLÖGEL, Profi.

114 Vgl. Herbert SCHLÖGEL, Demokratie lebt von und mit Tugenden, in: IKaZ 40 (2011) 338–348.

115 Vgl. Stjepan RADIC, Die Rehabilitierung der Tugendethik in der zeitgenössischen Philosophie. Eine notwendige Ergänzung gegenwärtiger Theorie in der Ethik (StdM 44), Berlin 2011, 14.

116 Gerhard MARSCHÜTZ, theologisch ethisch nachdenken. Bd. 1: Grundlagen, Würzburg 2014, 150.

tugend, die Herbert Schlögel herausgestrichen hat. Er ist sich dabei der Schwierigkeit eines tugendethischen Ansatzes sehr wohl bewusst, so z. B. dass von keinem allgemein geteilten Glück als höchstem Gut<sup>117</sup> ausgegangen oder dass nicht mehr auf eine allgemein geteilte Anthropologie<sup>118</sup> zurückgegriffen werden kann. Trotz dieser Schwächen ist die tugendethische Akzentuierung bedeutsam, sprechen die Tugenden gerade die „emotionalen Dimensionen des Menschen“<sup>119</sup> an. So ist bei Schlögel die tugendethische Betrachtung von verschiedensten Gegenständen<sup>120</sup> eine Akzentuierung zu den normethischen Ausführungen.

Eine paradigmatische Haltung für Schlögel stellt dabei diejenige von Versöhnung und der damit verwandten Vergebung dar.<sup>121</sup> Für diese wird er in der US-amerikanischen Debatte wahrgenommen: „German ethicist Herbert Schlögel looks to the historical tradition of sin and confession to give us a contemporary understanding of the virtue and practice of reconciliation. Along the way he encourages us to see that sin is both personal and social; that sin emanates from weakness and from power; and that the deeply spiritual practice of reconciliation must have clear, concrete, social effect.“<sup>122</sup>

Zielpunkt ist immer die Versöhnung, der das versöhnende Handeln Christi vorausgeht:

„In diesen vielfältigen Beziehungen zu Gott, zum Nächsten, zu mir selbst, die sowohl individuelle als auch soziale Aspekte enthalten, und den damit verbundenen vielfältigen Formen der Versöhnung spielt aus theologisch-ethischer Sicht das Bußsakrament als die Feier der Versöhnung eine wichtige Rolle. Denn genau hier wird die Versöhnung Gottes in Jesus Christus für den einzelnen im Raum der Kirche gegenwärtig, oder um es mit einem Buchtitel vergangener Jahre zu sagen, die ‚Nähe Gottes‘ besonders sichtbar.“<sup>123</sup>

Herbert Schlögel versteht das Bußsakrament als Höhe- und Kulminationspunkt von Versöhnung, der auch für die Moralthologie wieder stark gemacht wer-

117 Vgl. Kerstin SCHLÖGL-FLIERL, *Das Glück. Literarische Sensorien und theologisch-ethische Reaktionen* (StdM 36), Münster 2007.

118 Vgl. MARSCHÜTZ, *theologisch*, 163.

119 Guido PERATHONER, *Gastfreundschaft im Tourismus. Eine Tugendethik aus der Sicht des Gastgebers* (StdM 16), Münster 2000, 12.

120 Vgl. das Beispiel Umweltethik, das mit der Frage der Schöpfungsspiritualität und damit verbundenen Haltungen beleuchtet wird: Herbert SCHLÖGEL, *Umwelt und Ökologie. Theologisch-ethische Aspekte*, in: Klaus ARNTZ/Marianne HEIMBACH-STEINS/Johannes REITER/DERS., *Orientierung finden. Ethik der Lebensbereiche*, Freiburg i. Br. 2008, 127–165, 159–163.

121 Vgl. Herbert SCHLÖGEL, *Und vergib uns meine Schuld. Wie auch wir ... Theologisch-ethische Skizzen zu Versöhnung und Sünde*, Stuttgart 2007.

122 James F. KEENAN, *Fundamental Moral Theology: Tradition*, in: TS 70 (2009) 140–158, 151. Vgl. auch MARSCHÜTZ, *theologisch*, 144.

123 SCHLÖGEL, *vergib*, 121.

den soll.<sup>124</sup> Die sakramentale Dimension der Moraltheologie sei neu zu bedenken.<sup>125</sup>

## 5. Schluss: Glaube als Ermöglichungsgrund für die Moraltheologie

Bei den vier skizzierten Zukunftsmöglichkeiten des Christentums handelt es sich in Joas' Augen um jene, die den Kern der christlichen Botschaft treffen.<sup>126</sup> Darauf konnte mit der Moraltheologie von Herbert Schlögel teilweise auch schon inhaltlich gefüllt reagiert werden. Joas verzichtet bei der Benennung der zukünftigen Aufgaben darauf, „die Probleme der Sexualmoral als wichtige intellektuelle Herausforderung zu klassifizieren. Mir scheint es nämlich eindeutig, dass die christliche Lehre dazu alle ihre Sätze aus dem Liebesethos gewinnen muss.“<sup>127</sup> Dies wäre sicherlich auch im Sinne von Herbert Schlögel.

Joas verzichtet darüber hinaus auf eine Reflexion der „Herausforderung der Christen durch eine angebliche ‚Diktatur des Relativismus‘ (Joseph Ratzinger)“<sup>128</sup>. Als Soziologe entwickelt er vielmehr eine Alternative zur verbreiteten Vorstellung eines fundamentalen Konflikts von Christentum und Moderne: Glaube müsse gegenwärtige Erfahrungen artikulieren, die Kirchen müssten sich darauf einstellen, dass der Glaube zur Option geworden ist.

„Mein Plädoyer gilt also der These, dass heute nur eine solche Form der Glaubensvermittlung zeitgemäß ist, die sich diesen Dialogaufgaben stellt, die aber auch umgekehrt die eigene Glaubenstradition nicht einklammert, sondern geradezu als notwendige Voraussetzung für eine produktive Konfrontation mit dem Anderen betrachtet.“<sup>129</sup>

Dass der Glaube gesellschaftlich gesehen zur Option geworden ist, kann sicherlich als ein Ausgangspunkt der Moraltheologie von Herbert Schlögel gelten. Umso deutlicher muss hierzu in Abgrenzung der Glaube in seiner Rolle für den Moraltheologen unterstrichen werden: Statt Option ist eine Bezeichnung als Er-

124 Vgl. Herbert SCHLÖGEL, Erneuerung des Bußsakramentes – auch ein Thema der Moraltheologie, in: DERS., Kirche – Moral – Spiritualität, 123–133. DERS., Sünde und Beichte. Ein moraltheologisches Streiflicht, in: IKaZ 33 (2004) 141–150.

125 Vgl. Helmut WEBER, Sakrament und Sittlichkeit. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung der Sakramente in der deutschen Moraltheologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (SGKMT 13), Regensburg 1966; DERS., Das bleibende Thema der Sakramente, in: Wilhelm ERNST (Hg.), Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie, Würzburg 1989, 192–208.

126 Vgl. JOAS, Glaube, 215.

127 Ebd.

128 Ebd. 217.

129 Hans JOAS, Religiöse Vielfalt und pluralistische Gesellschaft. Chancen und Probleme interreligiöser Verständigung, in: ÖR 60 (2011) 30–39, 37.

möglichungsgrund angezeigt:<sup>130</sup> der Glaube als Grund und Ausgangspunkt seiner Moraltheologie und seines Moraltheologietreibens. Dabei verfällt Schlögel keinesfalls in eine Glaubensethik, sondern sieht den Glauben in einem Wechselspiel mit der Vernunft – ganz im Sinne der Enzyklika „Deus caritas est“ (2005):

„Der Glaube hat gewiss sein eigenes Wesen als Begegnung mit dem lebendigen Gott – eine Begegnung, die uns neue Horizonte weit über den eigenen Bereich der Vernunft hinaus öffnet. Aber er ist zugleich auch eine reinigende Kraft für die Vernunft selbst.“<sup>131</sup>

Genau in diesem Wechselspiel ist die Moraltheologie von Herbert Schlögel zu verorten.

130 Vgl. zur allgemeinen Einordnung des Glaubens für die Moraltheologie Stephan ERNST, Einführung in die Moraltheologie, in: Karlheinz RUHSTORFER (Hg.), Systematische Theologie. Theologie studieren – Modul 3, Paderborn 2012, 189–232, 226 f.

131 BENEDIKT XVI., Enzyklika „Deus caritas est“ (25.12.2005) (VAS 171), 28a.

